„Традиционен“ и „нов“ ислям в България

Евгения Троева

Наблюдаваното „възраждане“ на религиите в съвременността е реакция на интензивните социални промени и глобализацията. В България този процес носи спецификата на прехода от тоталитарно към демократично общество и се наблюдава както по отношение на различни християнски направления, така и на исляма. Редицата терористични актове, извършени от мюсюлмани в различни части на света, водят до повишен обществен и изследователски интерес към ислямския радикализъм. Като цяло в Европа вниманието е концентрирано върху имигрантския ислям. Не липсват обаче изследвания и за района на Балканите.

В последните години медиите многократно коментират темата за навлизането на радикален ислям в България. С представения текст си поставям за цел да коментирам проблема за „традиционния“ и „новия“ ислям в страната, използвайки лични интервюта с български мюсюлмани, включително с имами на някои селища[1]. Като изворов материал са привлечени и публикации в пресата, мюсюлмански интернет сайтове и видеоклипове.

Мюсюлманското население в България наброява около 12% от гражданите на страната[2], като ислямът се изповядва от хора с различна етническа принадлежност – турци, роми, българи. В огромната си част мюсюлманите в България са автохтонно население, резултат от османското владичество на Балканите[3], за разлика от редица страни в Западна Европа, където мюсюлманите са имигранти от втората половина на ХХ в. В България имигрантският поток все още е слаб и няма формирани големи мюсюлмански имигрантски общности.

На Балканите мнозинството мюсюлмани изповядват сунизъм в неговия ханафитски вариант (Чуков 2004: 255). Практикуваният в България ислям също се отнася предимно към школата на ханафитите. Той, от една страна, носи традициите на исляма в Османската империя, а от друга, на историческото развитие на третата българска държава. ХХ в. се очертава

---

[1] Теренните ми наблюдения са направени в рамките на различни изследователски проекти, материалите са архивирани в ИЕФЕМ – БАН.

[2] Такъв е процентът според предходните преброявания. Според данни от преброяването на населението от 2011 г. православните християни в страната са 4 374 135, мюсюлманите – 577 139, протестантите – 64 476, католиците – 48 945, представителите на по-малобройни вероизповедания са 11 444. При преброяването 409 898 човека не са пожелали да се самоопределят по вероизповедание, а 272 264 човека са заявили, че нямат вероизповедание. Прави впечатление големият брой хора, отказали да се идентифицират по религиозна принадлежност. Данните са на Националния статистически институт – http://statlib.nsi.bg:8181/isisbgstat/ssp/fulltext.asp?content=/FullT/FulltOpen/P_22_2011_T1_KN2.pdf (1.11. 2012).

[3] За формирането на мюсюлманските общности на Балканите вж. Желязкова 1997.

като труден период за мюсюлманите в България, които изповядват религията си в светска държава с преобладаващо християнско население, която често се намесва в религиозните им дела. През изминалото столетие управляващите на няколко пъти се опитват с насилствени мерки да интегрират мюсюлманите към българската нация. По време на Балканската война (1912–1913 г.) българите мюсюлмани са насилствено покръстени. В годините на Втората световна война много от тях са принудени да сменят имената си с български. Модернизацията през втората половина на ХХ в. води до значима промяна в бита и светогледа на хората. Самата социалистическа идеология се отнася негативно към религиозността и чрез властови механизми изтласква религиозната изява в частната семейна сфера. През периода на социализма броят на районните мюфтийства и на имамите е намален, а назначаването на свещенослужители се контролира от властите (Груев 2003: 188–189). Комунистическата власт през 70-те и 80-те години на ХХ в. принуждава българите мюсюлмани и турците да сменят имената си с български. Властта полага усилия да премахне външните белези на ислямска принадлежност от облеклото на мюсюлманите – фереджето, яшмака, шалварите, но мюсюлманите им намират заместители – шлифер, манта, панталон, анцуг; при мъжете чалмите и фесовете са сменени от такета (Груев, Кальонски 2008: 34). Наложената забрана върху публичното демонстриране на религиозната принадлежност (чрез облекло, посещение на молитвени домове, празнуване на религиозни празници) води до негативни реакции сред мюсюлманското население, като в някои райони се стига до открито противопоставяне на властите (Груев, Кальонски 2008). Някои българи мюсюлмани обаче виждат в провежданата политика възможност за интеграция към макрообществото (Георгиева 1994: 142).

Миграционните процеси през втората половина на ХХ в. също оказват значително влияние върху религиозната идентичност на хората, тъй като прекъсват традиционния модел на предаване на религиозното знание в семейството и общността. Броят на хората в районите с компактно мюсюлманско население продължава да намалява и в годините на прехода, когато икономическата криза се отразява особено тежко на минната промишленост в тези райони, а оттам и на демографското им състояние. Едва ли е случайно, че в региони, които до годините на прехода са били засегнати по-слабо от миграцията и са запазили по-многобройно население, мюсюлманската идентичност е по-силно изразена.

След демократичните промени в България през 1989 г. мюсюлманите получават възможност да възстановят мюсюлманските си имена, както и свободно да изповядват своята религия. Сред различните мюсюлмански общности в годините на прехода се забелязват разнопосочни тенденции по отношение на религиозността и на идентичността.

Ромите мюсюлмани в България в социално отношение са най-маргинализираната група. Специфична особеност на тяхната общност през последните две десетилетия е процесът на конверсия към редица евангелски

църкви (Славкова 2007), наблюдават се и процеси на реислямизация под влияние на различни ислямски организации.

Практикуваният от турците ислям в България донякъде търпи влияние от турските изселници[4], които подпомагат с дарения джамии, тюрбета, вечери ифтар по време на рамаданския пост. В много от селищата, заселени с компактно турско население, са възстановени джамиите, възобновено е отбелязването на традиционните мюсюлмански празници. На молитва в джамиите се събират само по-възрастните мъже. Възрастните жени носят забрадки и шалвари, докато по-младите жени са с европейско облекло. Турците, които емигрират в Турция, отбелязват разлика по отношение на религиозността между българските турци и турците в Турция (Маева 2006). Тази по-скоро светска ориентация на турците в България намира отражение и в светския характер на представляващата ги политическа партия ДПС.

Много по-разнообразни процеси протичат в общността на българите мюсюлмани (Троева 2011). Част от тях, основно живеещите в съседство с турци, се самоопределят като българи. Те запазват българските си имена и отбелязват мюсюлманските празници и обичаи като част от наследена от родителите им традиция, без да се придържат стриктно към религиозните норми. В много от селищата практикуваният ислям носи характеристиките на локалната традиция (включваща почитането на тюрбета, правенето на мевлид, даването на девир при погребение и др.). Младите жени са с европейско облекло. Джамиите се посещават само от възрастни мъже. При някои от по-възрастните имами и ходжи се наблюдава съвместяване на традиционни и на канонични погребални практики.

Българите мюсюлмани отчитат настъпилите промени във всекидневната и празничната им култура – „*от старите традиции изгубихме няколко мюсюлмански празници. Изгубихме байряма. Хората се изобретиха на неверници. 45 години не е малко. Забравиха се. Не го научиха... Сега нема старото облекло*“ (с. Стърница). Ето как един възрастен българин мюсюлманин дефинира мюсюлманската си принадлежност – „*в турската религия Кораня и курбаня най-голямата работа... Аз съм мюсюлманин. Щом се кланяш, и говеш, и верваш в Аллаха, верваш в Господа, значи си*“ (с. Оряховец). Същевременно се наблюдават представи, разминаващи се с догмите на исляма – „*и Аллах, и Господ, и природата е едно*“ (с. Горна Дрянка), „*га е за курбан, се ракия не пие*“ (с. Босилково). При част от българите мюсюлмани се наблюдава отдръпване от мюсюлманската обредност и вяра, което възрастните им родители не одобряват – „*ние си верваме нашено. Пък децата са учили българско, те не верват*“ (с. Долна Дрянка). Някои българи мюсюлмани се декларират като атеисти. Други приемат източното православие, като с този акт желаят окончателно премахване на дуализма, заложен в българския им език и идентичност и мюсюлманското вероиз-

[4] Десетки хиляди турци напускат България в поредица от изселнически вълни и се установяват в Република Турция.

поведание. Тази тенденция е по-видима при по-младите и живеещите в градовете българи мюсюлмани (Източните и Северните Родопи).

Обратна тенденция се наблюдава сред българите мюсюлмани в Западните Родопи, в Маданско и Рудоземско. В тези региони тече процес на реислямизация и на лустрация на традиционния ислям. Там стриктно се спазва сключването на религиозен брак (никях) преди гражданския. Обрязванията се провеждат с голяма тържественост. Строго се съблюдава постът през месец рамадан. В селищата се издигат големи джамии, често с дарения не само от местни мюсюлмани, но и от различни арабски фондации.

Логично е да се зададе въпросът на какво се дължат тези разнопосочни тенденции в религиозността на българите мюсюлмани. След промените от 1989 г. в районите, населени с мюсюлманско население, икономическата криза се усеща особено силно. В много селища, както бе споменато, се затварят мините, а именно те са осигурявали работа за голяма част от мъжете. Така за кратък период редица хора остават без работа и без перспектива да намерят препитание в родните си селища. Според изследователката на мюсюлманите в Мадан и Рудозем К. Годсии закриването на мините и наличието на много безработни мъже е основен фактор за новите форми на религиозност в тези селища (Ghodsee 2010: 25). Авторката смята, че приемането на „ортодоксалния“ ислям в постсоциалистическа България се дължи на желанието на българите мюсюлмани да имат пълна религиозна свобода, каквато са нямали по времето на социализма, но и на стремежа им към икономическа справедливост, която им липсва в годините на прехода. На „ортодоксалния“ ислям българите мюсюлмани гледат като на трети идеологически път за желаното развитие, комбинирайки положителните неща от двете икономически системи – религиозните свободи и икономически просперитет и социална справедливост (Ghodsee 2010a).

Безспорно описаните причини имат значение за наблюдаваните трансформации в религиозния живот на мюсюлманските общности в България, но те не дават отговор на въпроса защо тези общи условия водят до съвсем различна реакция при мюсюлманите в различни региони и от различни етнически групи. Мисля, че този различен развой е свързан с разнообразните процеси в идентичността на различните групи мюсюлмани в България. Процес на възраждане на исляма се наблюдава в Гоцеделчевско, Маданско, Рудоземско, където българите мюсюлмани се самоопределят като „турци“, „помаци“, „мюсюлмани“ и се разграничават от българите християни. Именно там религията е основата, около която се конструира идентичността. Въпреки тези тенденции и в тези райони българи мюсюлмани от средното и по-младото поколение имат съзнание за гражданска принадлежност към българската нация[5].

[5] Респондент от Гоцеделчевско аргументира самоопределянето си като българин със следните думи – *„я се определям българин, живея в България, служил съм в българската армия, учил съм в българско училище. Образованието, което ми е дадено, съм го вземал в*

Не трябва да се забравя и фактът, че районите с мюсюлманско население са включени в българската държава по различно време. Не случайно българите мюсюлмани в Родопите, чиито селища влизат в територията на България по-рано (след Съединението от 1885 г.), са по-склонни в наше време да изявяват българска идентичност от тези, чиито родни места са включени в българската държава след Балканските войни (1912–1913 г.). Така например в община Лъки, която също е селищна система с преобладаваща минна промишленост, кризата и безработицата в годините на прехода са значителни. Там обаче преобладава тенденцията към самоопределяне на българите мюсюлмани като българи, към практикуване на традиционен ислям и не се наблюдава реислямизация. Селищата в Лъкинския район обаче влизат в пределите на българската държава по-рано и повече поколения българи мюсюлмани са живели в условията и под влиянието на българската държава за разлика например от жителите в Маданско и Рудоземско. Значима е и ролята на географското разположение на съответните селища. Община Лъки се намира по-близо до вътрешността на страната, близо до градове като Асеновград и Пловдив. Мадан и Рудозем с прилежащите им околни села са разположени във вътрешността на планината, с по-малко връзки с големи градски центрове. За степента и вида религиозност на българите мюсюлмани от съществено значение е и с какви етноконфесионални групи те съжителстват. Както бе посочено, религиозността е в пряка връзка с идентичността, а тя от своя страна винаги е релационна по отношение на други общности (българи християни, турци).

Немаловажно за тенденциите в религиозността на българските мюсюлмани е и състоянието на тяхната основна религиозна институция – Главно мюфтийство с неговите подразделения в страната. През целия период на прехода то е разтърсвано от противоборства и съдебни дела, при които главни мюфтии, избрани на различни мюсюлмански конференции, си оспорват взаимно легитимността. Според изследователката Н. Рагару има борба за надмощие между протурско и проарабско ориентираната мюсюлманска интелигенция в България, която има отражение и върху борбата за надмощие в мюфтийството (Ragaru 2001: 272). В настоящия момент за

България, не съм го вземал в Турция или в Саудитска Арабия. Тук съм израснал, животът ми е протекъл. Навънка съм излязъл, само един месец и половина съм бил в Турция, това е. Определям се като българин. Вярата си ми е мюсюлманска. Докато съм се събирал с наши стари хора от мойто си село. Те казват: „Сакън, дума да не става, аз не съм българин“. „Добре, като не си българин, какъв си бе, човек?“. „Паспортът ти е български, хлябът ти е български, в българска армия си служил, всичко ти е българско“ – викам. „Ти си български гражданин, бе“. Нашият пратеник Мохамед казва, че всеки трябва да се жертва за родината си, независимо в каква родина живее. Щом живееш в България, ти трябва да се жертваш за тази родина. Тази родина е твойта майка, тва е. Няма значение каква религия изповядваш. Родината ти е България, ти си длъжен да се жертваш и да умреш за България. Ти си си мюсюлманин, обаче където ти е вързан пътят, където ти е паднал пътят, там. Това е. За там трябва да умреш“.

Главно мюфтийство спорят Недим Генджев и Мустафа Алиш Хаджи, като през 2011 г. съдът призна втория за духовен глава на мюсюлманите.

Религиозното обучение

За формите на практикувания ислям от съществено значение е и системата за предаване на знания, свързани с религията. Опитите джамийските училища да се трансформират в общообразователни датират от 30-те години на XX в. (Маринов 1994: 21). В първите години на прехода след 1989 г. мюсюлманските общности в България се оказват с малко и недостатъчно подготвени религиозни специалисти. Мюсюлмански духовници се подготвят в трите общообразователни средни мюсюлмански училища в Русе, Шумен и Момчилград. Мъжкото училище в Момчилград и девическото в с. Рогозче, което е негов филиал, са създадени през 1991 г. с акт на Министерския съвет след подписване на спогодба между България и Турция (Толев 2001; Босаков 2010: 109). В тях се изучават специални предмети[6] с български и турски преподаватели и по програма, одобрена от инспектората на Министерството на образованието и науката. Учениците ползват четиригодишен безплатен пансион (Толев 2001). При завършването на образованието си младежите получават документ от Главно мюфтийство, че могат да работят като имами (Босаков 2010: 110).

В гр. Сърница, Велинградско, се провеждат курсове за имами, финансирани от фондация „Неуа" (Толев 2001). Именно това училище попада в центъра на подозренията за връзки с ислямската фондация „Ал Уакф ал ислами". Там според данни на пресата учи съквартирант на един от инициаторите на атентатите в Мадрид от 11 март 2004 г. (Тавание 2005). През 2007 г. училището в Сърница е закрито поради обвинения в проповядване на радикален ислям.

Освен в мюсюлманските училища, ислям се изучава и в избираеми часове по религия в общообразователните училища и в коран-курсове към джамиите. По данни на Главното мюфтийство от 2000 г. насам годишно над 4000 деца учат ислям като предмет в училище. В съботно-неделни коран-курове към джамиите се изучава не само Коранът, но и всички ритуали, които един мюсюлманин трябва да спазва. Те се провеждат отделно за момичета и момчета. В Смолянско всички преподаватели по религия и ислям са завършили Висшия ислямски институт, а 90% от ходжите са на възраст до 35 години[7]. През 1991 г. е изграден Полувисш духовен ислямски институт. На негова основа през март 1998 г. с решение № 15 на Министер-

[6] Специалните предмети са: Коран, живот на пророка Мохамед, философия на исляма, история на исляма, морал и етика на исляма.

[7] http://zlatograd-islam.com/show_gDetails.asp?ID=48 (15.03.2011).

ския съвет е създаден Висшият ислямски институт[8]. Досега обаче институтът не е акредитиран от държавата. Турското Управление по религиозните дела предоставя всяка година стипендии на български мюсюлмани за религиозно образование в Турция.

През 90-те години на XX в. младежи от България започват да се обучават в ислямски университети в мюсюлмански държави, където се запознават с един по-различен ислям от практикувания в родината им. Това е особено характерно за българите мюсюлмани, учили в арабски държави. Те приемат нови интерпретации на исляма с обяснението, че islямът на Балканите е бил изкривен под влияние на османските турци. Според млад имам в Гоцеделчевско „*тяхното е новото, на старите хора..., когато са влезнали тука османлиите, те са вкарали в религията девир, нововъведения, това е абидат*". Според друг имам от същия регион тези практики са от Османската империя, но вече и в Турция ги преодоляват под влияние на арабския свят. В наши дни българите мюсюлмани започват да се чувстват като изпълняващи „истинския" ислям, за разлика от турците, с което общността им получава символен реванш за усещането от предходния период, че са втора ръка мюсюлмани по отношение на турците[9].

Така в годините на прехода при някои мюсюлмански общности в България се наблюдава процес на подмяна на „традиционния" ислям, който носи чертите на специфична локална традиция, с „ортодоксалния" ислям, като под „ортодоксален" ислям изследователи разбират проповядваната от уахабитите интерпретация на исляма (Ghodsee 2010: 15). В проучване на Института за философски изследвания[10] върху рисковете за България от ислямски фундаментализъм се твърди, че „наблюдаваме опасни тенденции на ерозия на този традиционно-битов ислям и замяната му с версии на политически ислям, идващи от Турция и от Близкия Изток" (Проданов 2005: 20). Какво всъщност представлява уахабизмът?

Уахабизъм, салафизъм, ислямизъм

Началото на *уахабизма* е поставено през XVIII в. от Мухамад ибн Абд ал-Уахаб, който принадлежи към ислямската правна школа *ханбали* (Asthana, Nirmal 2009: 60). Според неговите идеи ислямът трябва да бъде изчистен от привнесеното и да се върне към първоначалната си чистота. Идеи за връщането към корените на исляма се появяват периодично в ис-

---

[8] http://www.genmuftibg.net/bg/education/43-vii.html (15.03.2011).

[9] По въпроса вж. Ghodsee 2010a.

[10] През 2005 г. научноизследователска група „Религия и сигурност" към Института за философски изследвания в резултат на теренни проучвания и научно-теоретична разработка печели първа награда на ЦИНСО – БАН и организира мащабна конференция на тема „Рискове за България от ислямски фундаментализъм и тероризъм".

лямската философска традиция (Amghar 2007: 40). Така например още през XIII–XIV в. Аиб Тайм иска да върне религията в чистия ѝ вид от времето на пророка Мохамед и първите халифи (Велков 2009). Уахабизмът се обявява против шиизма и против почитането на светците (Lacroix 2009: 60). През 1924–1925 г. уахабитите завоюват Хиджаз (провинция в Саудитска Арабия) и образуват уахабитско царство (Кралство Саудитска Арабия), укрепвайки с течение на годините влиянието си върху страните от Арабския полуостров, държавите от Средна Азия и Северна Африка (Тодорова 2010). През XX в. уахабизмът подкопава влиянието на другите ислямски сунитски школи (ханафитската, маликитската и шафаитската), както и на суфизма. Една от причините за този успех на уахабитите е по-големият финансов потенциал, с който разполагат (Чуков 2004: 205).

Под влияние на уахабизма в средата на XIX в. е поставено началото на *салафизма* (Asthana, Nirmal 2009: 61). На неговата основа от 60-те години на XX в. насам в Саудитска Арабия се развива съвременният салафизъм (Lacroix 2009: 62). Терминът салафизъм произлиза от названието на първата генерация мюсюлмани – *салеф*, *салафити* (Amghar 2007: 39). Салафитите идеализират средновековната ислямска общност (Чуков 2008). Съвременните салафити разбират салафизма като „чист ислям“ (Abdel-Latif 2009: 70).

Салафизмът става една от основните форми на реислямизация в Западна Европа, процес, наблюдаван от края на 80-те години на XX в. до наши дни сред младите мюсюлмани (Amghar 2007: 39; Abdel-Latif 2009: 69). При салафизма в Европа се наблюдават три течения: на революционерите (джихадизъм), предикативният салафизъм с фокус върху религиозното обучение и неучастие в западния политически живот и политическият салафизъм (Amghar 2007: 38, 45). След терористичните атаки от 11 септември 2001 г. много ислямистки и салафитски организации в различни държави са подложени на стриктен контрол или забрана (Abdel-Latif 2009: 70).

Салафитската теология се използва и от ислямистите (Roy 1994: 35). Произходът на ислямизма се свързва с организациите „Мюсюлмански братя“, създадена в Египет през 1928 г., и Джамаат-и Ислами в Пакистан, основана 1941 г. Въпреки че ислямистите са политически активни, ислямизмът като политически проект се проваля, защото с годините той се трансформира в неофундаментализъм, който вече не предлага модел за различно общество, а само установяване на ислямското право (Roy 1994). Термините *ислямски фундаментализъм*, *ислямизъм* и *политически ислям* често се използват като синоними.

„Новият“ ислям в България

Какви промени настъпват в изповядването на исляма в България в последните две десетилетия? Завърнали се в България от обучение в арабски държави, младите мюсюлмани се стремят да ревизират някои норми на

традиционния ислям в родните си селища. В опита си да „изчистят" исляма от неканонични елементи, те често влизат в сблъсък с възрастните мюсюлмани, които се придържат към традиционното изповядване на исляма. Така се очертава един генерационен конфликт, който в някои селища е довел до разделяне на стари и млади в различни джамии.

Такъв е случаят със с. Долно Дряново, община Гърмен, където има десетина младежи, които са учили ислям в Сирия и Йордания. Съществува разминаване между тях и старите хора по отношение на различни аспекти на обредността. Младежите в селото са успели да надделеят над възрастните: „*Младите изменят некои работи. Старите не щат. Те си искат по старому и така.* (И кой надделява?) *Младите. Повече са. Младите, които учат надолу, са повече и обединяват и по-младите, и така*". В селището има две джамии. В старата се събират повече възрастните хора – „*с религията от дядовците*". Новата джамия е предпочитана от по-младите, образовалите се в Близкия изток. Според възрастните хора шапките са задължителни при молитва, докато младите мюсюлмани се молят без шапки. При петъчната молитва старите правят повече рекяти от младите. Обучените в Йордания правят намаз и в домовете си, докато останалите се кланят основно в джамията. Жените през месец рамадан ходят в джамията, която посещават съпрузите им. Респондентите мюсюлмани си дават сметка за разликите между традиционния ислям, който се практикува, и нормата, която училите в чужбина младежи се опитват да наложат. Трактовката на тези несъответствия е различна – от неглижиране: „*има малко разминаване, нищожни разминавки, не е нещо сериозно*" (с. Дебрен), до осъзнаване, че конфликтът е сериозен: „*между старите и младите няма разбиране никакво*" (с. Осиково) (Кюркчиева, Троева-Григорова, Бончева-Лучева, Косева, Димитрова 2008).

Сред практиките, възприемани като „нововъведения" от османско време, които трябва да бъдат премахнати според младите българи мюсюлмани, е посещението на тюрбета, където се вижда „*възвеличаване на човек*", несъвместимо с нормите на исляма. Българите мюсюлмани в с. Чепинци, които през 80-те и началото на 90-те години на XX в. ходят на тюрбета на мюсюлмански светци, през 1993 г. вече прекратяват тази практика, след като научават от следвали ислям в арабски страни, че това е нововъведение от турците[11].

Друг пример е обичаят *девир*, изпълняван при смърт на мюсюлманин. Според традицията, когато умре един човек, трябва да му се платят религиозните задължения, които не е изпълнил като мюсюлманин. С тази цел при обичая девир се събират пари, които се завиват в кърпа и се прехвърлят от човек на човек, за да бъдат простени греховете на покойния. Сумата се

---

[11] С. Чепинци, 1993 г., зап. Е. Троева. По въпроса вж. също Кръстева-Благоева, Благоев 2003: 50.

изчислява по следния начин: от броя години на човека се изваждат първите 12 години, когато той не е грешен. Останалите години се умножават по 12 месеца и се получава даден брой месеци живот. За месеците, в които мюсюлманинът не е изпълнявал религиозните си задължения, се вземат пари, които се наричат *keферет* или *откупление*. Стойността на *откуплението* е равна на стойността на прехраната на един беден човек за един ден (около 2 лева). Те се умножават по пет молитви на ден и след това по броя месеци. Получава се сума от няколко хиляди лева, която трябва да се плати от семейството на покойния. Парите се дават на бедни хора. Младите имами отхвърлят тази практика – „*това го махнах, това е нововъведение, това е измишльотина, това нашият пратеник не го е правил*", споделя имам от Гоцеделчевско. Същия проблем с обичая девир има и имам в Лъкинско, но там хората в региона държат да следват традицията.

Друга отричана от имамите обичайна практика е да се прочете целият Коран при смърт на даден човек. Имам в гоцеделчевско село споделя, че е срещал трудности в опита си да отхвърли тези традиции. Според него това недоволство се е изживяло – „*това нещо отмина. Вече влизат млади хора в джамията. Те знаят за какво става въпрос. Телевизора гледат, литература има много. Това, което се е вършило, не е правилно. И сега никакви проблеми*".

Като нововъведение се приема и обичаят при смърт за покойния да се тегли много пъти теспихът (молитвена броеница с 33 зърна), все едно човекът е казал тези молитви. Така според традицията се прощават пропуснатите молитви. Според млад имам обаче „*това не може да се прости... това просто не става, това няма логика. Защото създателят казва „създадох хората и джиновете, за да ми правят ибадет", а не цял живот да си яде и да си пие и накрая да му дадем дженнетя, да му дадем рая, не може, не става*". Затова той не изпълнява допълнителните обреди около погребението.

В Лъкинско през 2008 г. назрява конфликт между местното мюсюлманско население и дошлият от друг регион имам. Според местната традиция преди самото погребение за присъстващите се прави ядене от овче месо с ориз. Новият имам смята това за неправилно изповядване на исляма. Местните хора се отнасят негативно към опита му за реформа – „*толкова години го правим така, така ще си го правим*" (с. Белица).

Проблемно се оказва и погребването на мюсюлмани с български имена. В редица райони имами отказват да погребват такива покойници според ислямския обред. Друг конфликтен обред е погребването на мюсюлмани, облечени и положени в ковчег, практика, наложена през социалистическия период, която обаче някои мюсюлмани в наши дни предпочитат: „*Ходжата го казва, трябва с кефин на пръстта. Нашите това не го приемат, дърпат се. Не може някой да дойде и да ти налага това*" (с. Белица). В други селища (напр. с. Дебрен) обаче всички задължително се погребват с кефин.

Широко разпространение сред българските мюсюлмани има мевлидът, извършван при различни поводи – при помен на 52-ия ден от смъртта, при значими обществени събития, за рождения ден на пророка Мохамед. Възрастните хора държат на мевлида, но някои млади имами го отричат.

През последните години настъпват промени и в облеклото на мюсюлманите. Някои млади жени (основно съпруги или дъщери на учили в арабски държави мъже) започват да се обличат по арабски образец с дълга едноцветна роба и хиджаб. Този модел на обличане е различен от местната мюсюлманска традиция. Обикновено повечето жени в селището продължават да ходят с традиционното за региона женско облекло. По-възрастните жени масово носят забрадки и разновидност на шалварите. Няколко млади жени в Рудозем, които са следвали в Саудитска Арабия, започват да носят ниджаб, покриващ и лицето (Ghodsee 2007: 543). Широк обществен отзвук предизвиква изявеното от няколко ученички от Смолян и Девин желание да ходят забрадени на училище[12].

Промени настъпват и във външния облик на мъжете. Завърналите се от обучение в арабски страни младежи започват да носят бради. Носенето от вярващите на дълги бради се одобрява и от завършилия Висшия ислямски институт в София смолянски мюфтия, според когото това е едно от изискванията на исляма. То се основава на хадис от IX в., според който Мохамед е съветвал последователите си да подрязват мустаците си, но да оставят брадите си да растат (Илков 2010). Директорът на мюсюлманското училище в гр. Сърница носи дълга брада. С бради са и някои млади имами в Гоцеделчевско, Пазарджишко, Велинградско. Според учили в арабски университети мюсюлмани мъжете трябва да носят брада, тъй като и пророкът Мохамед е бил с брада. В арабските университети се заимства позата за молитва на други ислямски школи – при българските мюсюлмани ханафити тя е с по-събрани крака за молитва, а при другите – с по-отворени, различно е и поставянето на ръцете пред тялото при молитва.

Част от практикувания традиционен ислям в България е използването на муски, изготвени от ходжите за различни поводи. Тази практика се отрича от младите имами. Според главния мюфтия Мустафа Хаджи и празнуването на празника Гергьовден (Хъдерлез) излиза извън рамките на мюсюлманската обредност и не трябва да се извършва (Ghodsee 2010: 18).

Реислямизация се наблюдава и по отношение на диетичните норми в исляма. Някои представители на средното поколение мюсюлмани, които в миналото са консумирали алкохол и свинско месо, след време започват да спазват забраната за тяхната употреба. В с. Брезница и гр. Джебел се откриват фирми, които произвеждат месни продукти само от телешко

---

[12] Вж. например статията: Радикалният ислям ли пали войната за забрадките у нас или да? – Фрог нюз, 29 февруари 2008. – http://frognews.bg/news_4364/Radikalniiat_isliam_li_pali_voinata_za_zabradkite_u_nas_ili_da/ (31.10.2012).

месо. Хората в Родопите масово отглеждат крави и консумират телешко от домашните си стопанства. Откриват се и магазини за *халал* месо (напр. в Кърджали).

В Гоцеделчевско е прието животното за курбан да преспи в дома на човек, който дава курбан. Местен имам обаче казва на хората, че това не е по Корана. Самият той не е направил за баща си курбан на 52-ия ден след смъртта, защото според него това е практика на друга религия. В семейството му вече не се прави и ашура, защото според имама това е „*по обичая на евреите. Не трябва да се оприличаваш на евреите*“[13].

В културата на българите мюсюлмани настъпват и други нововъведения – някои жени не използват парфюм със спирт; започват да се използват четчици за зъби от дървесни влакна, наподобяващи четчицата на Пророка; на децата се дават нетипични за общността мюсюлмански имена (Кръстева-Благоева, Благоев 2003: 51).

Наблюденията ми показват, че новите форми на ислям се разпространяват основно при българите мюсюлмани. Очевидно те са свързани с проблеми в идентичността. При турците в България, при които етническата идентификация е ясна и устойчива, базата за подобни религиозни реформи е по-несигурна. За проникването на радикални форми на ислям сред ромското население има публикувани материали в пресата. В потвърждение на тази теза например се посочва надписът на знаме в ромския квартал в Пазарджик през 2003 г., гласящ „Държавата е халифат“. Знамето е поставено на къща, където се събират последователи на забранената ислямска организация „Халифат“, проповядваща радикален ислям и джихад (Проданов 2005: 29). В четири балкански страни (вкл. България) са идентифицирани дейци на египетската фундаменталистка организация „Ислямски джихад“ (Чуков 2004: 253).

Международно изследване по проекта на Британската академия „Съвременният ислям на Балканите“[14], проведено на териториите на Гърция, Босна и Херцеговина, Македония, Косово, България, Албания и Турция, също идентифицира салафитски влияния в България по отношение на облекло, полигамия и религиозност в някои „помашки села и ромски селища“ (Йоктем 2011). Според авторите на изследването обаче османският културен контекст, ведно с комунизма и светския национализъм на исляма на Балканите, се оказват неплодородна почва за салафитските мисионери (Йоктем 2011).

Роля за популяризирането на различни интерпретации на исляма играят и разпространяваната религиозна литература, и редица мюсюлмански сайтове. Пример за такъв сайт е озаглавеният „Вяра и ислям“[15]. В него

---

[13] АИФ VIII N 45, 1997 г., зап. Е. Троева.
[14] http://balkanmuslims.com/ (1.11.2012).
[15] http://muslima.hit.bg (1.11.2012).

мюсюлманите се призовават стриктно да изпълняват религиозните си задължения. Освен разяснения на основни положения в ислямското вероизповедание, сайтът изтъква предимствата на полигамията, на носенето на хиджаб и се обявява против снимането на мюсюлманките за паспорт с непокрити коси. На един от сайтовете, над снимка на жена с ниджаб (покрито лице) се появява надписът „най-добрият подарък за мъжа е праведната мюсюлманка“[16]. В същия сайт се проповядва против празнуването от мюсюлмани на празниците Коледа, Нова година, Св. Валентин, носенето на мартеници, изпълняването на мевлид[17]. В интернет пространството съществуват сайтове на български в превод от арабски, които пропагандират стриктно придържане към форми на изповядване на исляма, приети в арабските държави.

Ислямски организации в България

Друга форма за разпространение на нови за България интерпретации на исляма са различни мюсюлмански организации. Една от първите, фондация „Иршад“, е основана през 1991 г. от Али Хайреддин и мюфтията Мустафа Алиш Хаджи (Хранев 2007). Организацията „Иршад“ се свързва с радикалната саудитска организация „Ал Уакф ал ислами“, която сключва договор за спонсорство и дейност с тогавашния главен мюфтия Фикри Сали (Босаков 2010: 122).

Фондацията „Ал Уакф ал ислами“ е регистрирана в България през 1993 г. Тя финансира изграждането на джамии в Разградско. През 1994 г. Дирекцията по вероизповеданията към Министерски съвет ѝ отказва пререгистрация. Един от дейците на фондацията, сириецът Муафак ал Асаад (съпругата му е от българо-мюсюлманския гр. Сърница) е собственик на сградата на училището в Сърница. В европейските джамии на организацията „Ал Уакф ал ислами“ се проповядва салафизъм. Част от атентаторите от 11 септември са посещавали нейни семинари в Айдховен (Тавание 2005). Поради този факт организацията е забранена в някои европейски страни (Божков 2006; Босаков 2010: 122–123).

Фондация „Вяра“ е регистрирана с решение на Софийски градски съд на 16 юли 2002 г. Организаторите ѝ са завършили в Саудитска Арабия. Фондацията публикува беседи, които разпространява в цялата страна. През 2008 г. прокуратурата предявява иск за закриването ѝ, тъй като проповядвала идеи, чужди на традиционния ислям в България[18].

---

[16] http://www.muslimabg.com/ (1.11.2012).

[17] http://muslimabg.com/16tema2.html (15.03.2011).

[18] ДАНС разби незаконна ислямска организация в Смолян, проповядваща салафизъм. – Информация на радио „Фокус“ – Смолян, 22 май 2008. – http://news.plovdiv24.bg/44551.html (1.11.2012).

Друга организация, отново на българи мюсюлмани, е „Обединението за ислямско развитие и култура“ (ОИРК) в Смолян, основано през 2004 г. от Ариф Абдуллах и Селви Шакиров. Голяма част от ръководителите на фондацията са завършили образованието си в Йордания и поддържат връзки със Саудитската световна асамблея на мюсюлманската младеж (Ghodsee 2007: 542; Ghodsee 2010a). Подпомагани и от други ислямски неправителствени организации, те организират курсове и семинари в Родопите, на които прокламират по-строги форми на изповядване на исляма. Имат сайт и вестник „Мюсюлманско общество“, чрез които се обявяват не само срещу употребата на свинско месо и алкохол, но и срещу тютюнопушенето (Ghodsee 2010a). В интервю организаторът Ариф Абдуллах обяснява, че организацията им е съвсем различна от идеите на уахабизма и че самият той се чувства българин[19]. Фондацията има отделение за жени, което организира отделни семинари, като популяризира нов начин на обличане и по-консервативни полови роли за жените. През 2006 г. тя подкрепя искането на двете ученички от града да ходят със забрадки на училище (Ghodsee 2007: 543–545). „Обединението за ислямско развитие и култура“ спонсорира музикантите от група „Вест“ – първата група в България, която изпълнява религиозни песни с ислямска насоченост и на български език. Музикалните изпълнения на групата „Вест“ включват различни стилове – арабски мотиви, класически елементи в съпровод на пиано, фолк. ОИРК организира палаткови лагери, летни младежки семинари, разпространява аудио- и видеокасети с лекции.

Обединението също е спонсор на футболен клуб „Рудозем 2005“. Отборът става популярен с това, че играе с емблемата на организацията на фланелките си, в която присъства и полумесецът. След извършена прокурорска проверка за заличаване на регистрацията на „Обединение за ислямско развитие и култура“ и с решение от декември 2008 г. на Смолянския окръжен съд е открито производство по нейната ликвидация[20].

Подобни организации се организират и в Мадан (Ghodsee 2010a). Ахмадийската мюсюлманска организация „Джамаат Ахмадия“ в България е засвидетелствана на територията на Благоевград и Симитли (Босаков 2010: 123). Във Велинград на 10 септември 2006 г. е учреден „Съюз на мюсюлманите в България“. За председател е избран бившият софийски районен мюфтия Али Хайреддин. На срещата присъства и председателят на смолянското „Обединение за ислямско развитие и култура“ Ариф Абдуллах (Босаков 2010: 121–122).

---

[19] http://www.forum.bg-nacionalisti.org/index.php?topic=957.0;wap2 (1.11.2012).

[20] http://www.econ.bg/news86028/article159028/ (15.03.2011).

Политиките

Интересно е да се проследи как властите реагират на трансформациите в религиозния живот на българските мюсюлмани. След първите години на прехода, когато в страната безпроблемно се регистрират различни мюсюлмански организации, от средата на 90-те години на XX в. настъпва по-рестриктивен период. На част от организациите е отказана пререгистрация, към други интерес проявява прокуратурата.

Широк дебат в обществото предизвиква искането на две ученички от икономическата гимназия в Смолян през 2006 г. да им бъде разрешено да носят забрадки в училище. Въпросът стига до държавната Комисия за защита от дискриминация, която решава, че забраната за носене на забрадки не представлява дискриминация[21].

През февруари 2007 г. при операция на ГДБОП и Национална служба „Сигурност" е арестуван бившият софийски мюфтия Али Хайреддин, който е обвинен в проповядване на уахабизъм и джихад (Хранев 2007; Йорданов 2010). Според обвиненията Хайреддин е свързан с йорданския гражданин Ахмад Муса, който бе експулсиран от страната през 2000 г. заради създаване на структура на ислямската радикална организация „Мюсюлмански братя"[22]. Следва акция на ДАНС и прокуратурата в селата Гърмен и Рибново през 2009 г., при която са задържани кметът на Гърмен и учителят по ислям в Рибново. След няколко часа те са освободени, без да им бъдат повдигнати обвинения (Босаков 2010: 174).

През юни 2009 г. окръжната прокуратура в Пазарджик образува досъдебно производство за разследване дейността на поделение на организацията „Ал Уакф ал ислями". На 6 и 7 октомври 2010 г. е проведена акция на ДАНС и прокуратурата във Велинградско, Гоцеделчевско, Смолянско и Пазарджишко. Извършени са обиски в домове на имами и са иззети религиозна литература и компютри[23]. Според обвиненията ходжата на гр. Сърница Саид Мутлу е ръководител на радикалните ислямисти в България (Петров 2010). Подобна операция е извършена и в гоцеделчевското село Лъжница, където обаче в знак на подкрепа към духовния си водач стотици селяни се събират пред къщата на имама (Илков 2010). Вестник „Струма" съобщава, че жителите на с. Лъжница с жива верига 4 часа държат служители на ДАНС за заложници заради акцията и не им позволяват с натоварената, иззета при обиска литература да потеглят за София[24]. В рудоземската

---

[21] По въпроса за политиките към покриването на косите от мюсюлманките в други страни вж. Скот 2007.

[22] Бившият столичен мюфтия арестуван за пропаганда на радикален ислям у нас. 20 февруари 2007. – http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=1008718 (1.11.2012).

[23] http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=3313391 (1.11.2012).

[24] В. „Струма": Какво се случи в село Лъжница. 7 октомври 2010. – http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=3313391 (1.11.2012).

джамия над 60 имами от района подкрепят с декларация атакуваните от службите мюсюлмански духовници (Илков 2010).

В началото на март 2011 г. зам.-главният прокурор Валери Първанов съобщава на пресконференция в Смолян, че експертизата за дейността на българския клон на ислямската организация „Ал Уакф ал ислями“ по иззетите през октомври 2010 г. материали показва, че е проповядвана „антидемократична идеология“. Изводите на прокуратурата са, че в Смолянско и в района на Благоевград има групи емисари, които са подчинени на ядрото в Пазарджик[25]. За лидер на организацията е сочен имамът от Сърница Саид Мутлу. През септември 2012 г. в пазарджишкия съд започва делото срещу 13-те обвинени, сред които са районните мюфтии на Пазарджик и на Смолян, учител от белишкото с. Горно Краище и съпругата му, основателят на Съюза на мюсюлманите в България, имамите на гр. Сърница, с. Лъжница, с. Аврамово, както и мюсюлмани от Рудозем, Смолян, Мадан, Сатовча, Благоевград (Начев 2012). Обвиненията на прокуратурата са за „налагане на антидемократична идеология и отричане на всичко, несъобразено с идеологията на салафизма, и за ръководене и членуване в радикална организация“. При всяко от заседанията на съда пред сградата му се събират мюсюлмани в подкрепа на своите религиозни лидери. Прави впечатление, че повечето от мъжете мюсюлмани са с бради, жените – с хиджаб, а някои носят ниджаб[26]. Организирани са и контра-протести на националистически организации. Според защитен свидетел по делото, служител на ДАНС, българската клетка на организацията „Ал Уакф ал ислями“ е получавала финансиране от Саудитска Арабия, като целта ѝ е била ислямизиране на страната, процес особено видим в ромския квартал „Изток“ в Пазарджик. Други свидетели по делото се отказват от показанията, които са дали на предната фаза в процеса[27]. Главно мюфтийство излиза с протестна декларация по повод повдигнатите обвинения[28]. Процесът съвпада по време с масови протести в ислямския свят, предизвикани от американския филм „Невинността на мюсюлманите“ и карикатури във френски вестник, осмиващи пророка Мохамед, както и със следствието за извършения терористичен акт срещу израелски граждани в Бургас през юли 2012 г.

До времето на написване на настоящия текст няма осъдителни присъди за разпространение на радикален ислям от български граждани. Ак-

[25] Емисари насаждали междуетническа агресия. 9 март 2011. – http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=3667591 (1.11.2012).

[26] http://www.mediapool.bg/родопчани-възродителният-процес-никога-не-е-спирал-news197691.html (26.09.2012).

[27] http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=5163671 (28.09.2012).

[28] http://genmuftibg.net/bg/component/content/article/39-2009-09-17-15-33-08/2803-deklaratziya-na-glavno-myuftiistvo-na-myusyulmansko-izpovedanie-v-republika-balgariya-po-povod-povdignatite-obvineniya-sreshtu-13-te-balgarski-grazhdani-izpovyadvashti-islyama-ot-okrazhna-prokuratura-pazardzhik.html (1.11.2012).

циите на силите за сигурност срещу имамите и процесът срещу тях обаче предизвикват силно недоволство в средите на българските мюсюлмани, страх от нов „възродителен процес“ и опасения сред населението с друго вероизповедание за създаване на междурелигиозно напрежение. От друга страна, популяризирането на представата за съществуваща заплаха от радикален ислям се инструментализира от самите мюсюлмани в борбата им за надмощие в Главно мюфтийство.

Заключение

Названието „радикален ислям“ в медийното пространство се употребява широко и недиференцирано: както за използване на традиционно облекло от мюсюлманките в някои селища (напр. в с. Рибново), така и за исканията за установяване на халифат (напр. в Пазарджик). Стремежът към опознаване на собствената религия (исляма) често се тълкува от макрообществото като отчужденост от българската нация, макар в много случаи това да не отговаря на настроенията на самите мюсюлмани. От друга страна, фундаменталистката интерпретация на религията влиза в противоречие със светското обществено устройство поради различното разбиране за публично и частно, за изявата на религиозната идентичност, за допускането на другост, за властовите позиции в семейството.

Мюсюлманите в България от различни региони, етнически групи, възрасти, с различно образование и социално положение имат различно виждане за това какво представлява „истинският ислям“. Отличаващите се една от друга интерпретации често водят до взаимни обвинения за „отклонения“. Като такива обикновено са сочени крайностите в двете им измерения – фундаментализъм и секуларизъм. Всъщност многообразието на практикувания ислям показва, че ислямът в България, както и по света, има много лица. В страната има светски ориентирани мюсюлмани, има религиозни хора, практикуващи исляма според традициите на региона, има и мюсюлмани, повлияни от салафизма. Проблемът е, че често някоя от характеристиките на отделна интерпретация на исляма се извежда като определяща цялостния облик на тази религия и на нейните последователи.

Литература

Б е д р о в, И. Децата на Родопите. – http://old.bghelsinki.org/index.php?module=pages&lg=bg&page=obektiv13503 (1.112012).

Б о ж к о в, В. 2006: Радикалният ислям отваря нелегални мюсюлмански училища в България. – Атака, 21 януари. – http://www.vestnikataka.com/?module=displaystory&story_id=6008&edition_id=84&format=html (31.10.2012).

Б о с а к о в, В. 2010: Интеграцията на мюсюлманите в България. София, Иврай.

В е л к о в, Сл. 2009: Случаят в Гърмен не се отнася за радикален ислямизъм. Интервю на Богдана Лазарова, 18 март. – http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=339578&audio_id=30734 (31.10.2012).

Г е о р г и е в а, Цв. 1994: Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България. – В: Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. София, МЦПМКВ, 140–164.

Г р у е в, М. 2003: Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944–1959). София, ИК „Кота".

Г р у е в, М., А. К а л ь о н с к и 2008: Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим. София, Сиела.

Е н и, П., С. А м г а р 2010: Възраждащият се мит за завоевателния ислям. – Монд дипломатик, 21 януари. – http://bg.mondediplo.com/article533.html (31.10.2012).

Ж е л я з к о в а, А. 1997: Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. – В: Желязкова, А. (съст.). Мюсюлманските общности на Балканите и в България. София, МЦПМКВ, 11–56.

И л к о в, Л. 2010: Пускайте брадите, стрижете мустаците. – 24 часа, 8 октомври. – http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=635214 (31.10.2012).

Й о к т е м, К. 2011: Нови действащи лица на ислямската сцена след уахабитската интермедия. Завръщането на Турция на Балканите. – http://orientbg.info/2011/01/%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8-%D0%B4%D0%B5%D0%B9%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0%D1%89%D0%B8-%D0%BB%D0%B8%D1%86%D0%B0-%D0%BD%D0%B0-%D0%B8%D1%81%D0%BB%D1%8F%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D1%81%D1%86%D0%B5/ (31.10.2012).

Й о р д а н о в, Р. 2010: Опасни игри с родопския кибрит. – Стандарт, 8 октомври. – http://paper.standartnews.com/bg/article.php?d=2010-10-08&article=343042 (31.10.2012).

К о р н, Т. 2006: Четвъртата световна война, или война от четвърто поколение? – Геополитика, 31 май. – http://geopolitica.eu/spisanie-geopolitika/525-chetvarta-svetovna-voyna-ili-voyna-ot-chetvarto-pokolenie-?showall=1 (31.10.2012).

К р ъ с т е в а - Б л а г о е в а, Е., Г. Б л а г о е в 2003: Идентичност и религия: българите мюсюлмани. – Българска етнология, № 1, 44–54.

К ю р к ч и е в а, И., Е. Т р о е в а - Г р и г о р о в а, Цв. Б о н ч е в а - Л у ч е в а, М. К о с е в а, Д. Д и м и т р о в а 2008: Права на малцинствата, междуетнически и междурелигиозни отношения в общини със смесено население. София, МЦИМКВ.

М а е в а, М. 2006: Българските турци-преселници в Република Турция. Култура и идентичност. София, МЦИМКВ.

М а р и н о в, П. 1994: Българите мохамедани в своето народностно съзнание и възродителното им движение. София, Ангелинов и партньори.

Н а ч е в, М. 2012: Дело срещу имами пак събра бурки пред съда. – Труд, 26 септември. – http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=1560786 (1.11.2012).

П е т р о в, Б. 2010: Ходжата на Сърница – шеф на радикалните ислямисти. – Стандарт, 7 октомври. – http://www.standartnews.com/balgariya-obshtestvo/hodjata_na_sarnica__shef_na_radikalnite_islyamisti-82297.html (31.10.2012).

П р о д а н о в, В. 2005: Има ли опасност от ислямски фундаментализъм и тероризъм в България? – В: Проданов, В., Б. Тодорова (съст.). Рискове за България от ислямския фундаментализъм и тероризъм. София, Институт за философски изследвания – БАН, 11–37.

С к о т, Дж. 2007: Политики на булото. Забраната на ислямските забрадки във френските обществени училища. София, Алтера.

С л а в к о в а, М. 2007: Циганите евангелисти в България. София, Парадигма.

Т а в а н и е, Я. 2005: Сърница завинаги. Ислямското училище оцеля независимо от скандалите. – Капитал, 2 април. – http://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/bulgaria/2005/04/02/230702_surnica_zavinagi/ (31.10.2012).

Т о д о р о в а, Б. 2005: Фундаментализмът: външни рискове с вътрешна рефлексия. – В: Проданов, В., Б. Тодорова (съст.). Рискове за България от ислямския фундаментализъм и тероризъм. София, Институт за философски изследвания – БАН, 57–66.

Т о д о р о в а, Б. 2010: Радикалният ислям в България – много спекулации и невежество. – http://www.segabg.com/online/new/articlenew.asp?issueid=7291&sectionid=5&id=0001201 (31.10.2012).

Т о л е в, А. 2001: Дипломати шетаха в Рогозче за талибани. – Нов живот, бр. 204, 1 ноември.

Т р о е в а, Е. 2011: Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Х р а н е в, И. 2007: Особености на исляма в България. – Монд дипломатик, 6 юни, 6.

Ч у к о в, В. 2004: Ислямският фундаментализъм. София, Издателство Изток–Запад.

A b d e l - L a t i f, O. 2009: Trends in Salafism. – In: Emerson, M., K. Kausch, R. Youngs (Eds.). Islamist Radicalisation. The Challenge for Euro-Mediterranean Relations. Brussels, Centre for European Policy Studies, 69–86.

A m g h a r, S. 2007: Salafism and Radicalisation of Young European Muslims. – In: Amghar, S., A. Boubekeur, M. Emerson (Eds.). European Islam: Challenges for Public Policy and Society. Brussels, Centre for European Policy Studies, 38–51.

A s t h a n a, N., A. N i r m a l 2009: Urban Terrorism. Myths and Realities. Jaipur, Pointer Publishers.

G h o d s e e, K. 2007: Religious Freedoms versus Gender Equality: Faith-Based Organizations, Muslim Minorities, and Islamic Headscarves and the New Europe. – Muse, Oxford, Winter, 526–561.

G h o d s e e, K. 2010: Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria. Princeton, Princeton University Press.

G h o d s e e, K. 2010a: Minarets after Marx: Islam, Communist Nostalgia, and the Common Good in Postsocialist Bulgaria. – East European Politics and Societies, 4, 520–542.

L a c r o i x, St. 2009: Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism. – In: Meijer, R. (Ed.). Global Salafism. Islam's New Religious Movement. London/New York, Hurst & Co., Columbia University Press, 58–80.

R a g a r u, N. 2001: Islam et coexistence intercommunautaire en Bulgarie post-communiste. – In: Bougarel, X., N. Clayer (Dir.). Le nouvel Islam balkanique. Paris, Maisonneuve et Larose, 241–288.

R o y, O. 1994: Failure of Political Islam. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

http://statlib.nsi.bg:8181/isisbgstat/ssp/fulltext.asp?content=/FullT/FulltOpen/P_22_2011_T1_KN2.pdf (1.11.2012).

http://zlatograd-islam.com/show_gDetails.asp?ID=48 (15.03.2011).

http://www.genmuftibg.net/bg/education/43-vii.html (15.03.2011).

http://frognews.bg/news_4364/Radikalniiat_isliam_li_pali_voinata_za_zabradkite_u_nas_ili_da/ (31.10.2012).

http://balkanmuslims.com/ (1.11.2012).

http://muslimabg.com/16tema2.html (15.03.2011).

http://news.plovdiv24.bg/44551.html (1.11.2012).

http://www.forum.bg-nacionalisti.org/index.php?topic=957.0;wap2 (1.11.2012).

http://www.econ.bg/news86028/article159028/ (15.03.2011).

http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=1008718 (1.11.2012).

http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=3313391 (1.11.2012).

http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=3667591 (1.11.2012).

http://www.mediapool.bg/родопчани-възродителният-процес-никога-не-е-спирал-news197691.html (26.09.2012).

http://www.vesti.bg/index.phtml?tid=40&oid=5163671 (28.09.2012).

http://genmuftibg.net/bg/component/content/article/39-2009-09-17-15-33-08/2803-deklaratziya-na-glavno-myuftiistvo-na-myusyulmansko-izpovedanie-v-republika-balgariya-po-povod-povdignatite-obvineniya-sreshtu-13-te-balgarski-grazhdani-izpovyadvashti-islyama-ot-okrazhna-prokuratura-pazardzhik.html (1.11.2012).